Persona humana y sexualidad

Antonio Millán Puelles

I. Presupuestos metafísicos para la compresión del término «persona sexuada»

1. *Punto de partida*

La unión de la sexualidad y la persona —determinante del esencial condicionamiento recíproco de ambas— acontece en el ser del hombre y únicamente en él. Considerada en sí misma y en su más amplia acepción, la persona es un ser que no incluye ni exige la sexualidad, pero que tampoco la rechaza o excluye; y, por su parte, la sexualidad no es exigitiva ni inclusiva de la índole de persona, más tampoco la excluye o la rechaza como algo esencialmente incompatible con la realidad de su ser.

Lo que hace que, en la realidad del ser humano, la unión de la sexualidad y la persona sea no sólo posible, sino algo esencial, y consiguientemente necesario, está en que el hombre es el sustancial sujeto o portador (*subiectum*, *Träger*), tanto de la respectiva determinación sexual como de la índole, ontológica y axiológica, de la persona. Hay, de esta suerte, un cierto paralelismo (y algo más, según se irá comprobando a lo largo de este análisis) con lo que acontece solamente en el hombre, por virtud de su condición de indivisible sujeto o portador tanto de la animalidad que le compete cuanto, asimismo, de la racionalidad en la más ancha de las acepciones de este coeficiente específico.

La esencia del ser humano no puede venir determinada por una simple yuxtaposición o suma de la animalidad (genérica) y la racionalidad específica. Lo peculiar del hombre estriba, por una parte, en que su animalidad es la posible en un ser racional, y por otra, en que su racionalidad (la forma de participar en la realidad del espíritu) es la que cabe en un ser genéricamente configurado por su índole de animal (cuerpo vegetativo y sensitivo).

2. *Igualdad y diferencia de los sexos*

Sobre la base de lo señalado en el apartado anterior como punto de partida necesario, el análisis de la articulación de la persona y la sexualidad, humanas ambas, implica, en primer lugar, los dos presupuestos lógicos siguientes:

a) Desde el punto de vista lógico-extensional, la persona humana constituye, justo en tanto que humana, un caso específico enteramente determinado, es decir, una *especie átona*, no divisible en especies inferiores o subalternas.

Ello es singularmente relevante para el sentido de la disyunción sexual de la persona humana. La tesis afirmativa de la noción de la persona humana como una especie átona (dentro del ámbito de la persona *in genere*) lleva consigo el necesario rechazo, frente a muy arraigados prejuicios tradicionalmente sustentados, de la superioridad del varón *qua* varón sobre la mujer *qua* mujer. Tal superioridad habría de ser la de una especie de persona humana (no de persona pura y simplemente) sobre otra especie, también, de personas humanas.

Sin duda alguna, dos especies de un mismo género —o, equivalentemente, dos especies subalternas, inferiores, de una especie no átona— pueden comportarse entre sí como lo superior y lo inferior, en el sentido, respectivamente, de lo más y lo menos valioso; y así, efectivamente, se comportan cuando una de ellas está provista de una perfección esencial, de la cual carece la otra. Por ejemplo, la especie humana es superior a cualquier otra especie del género animal por tener en su propia esencia una perfección, la racionalidad, inexistente en las demás especies de animales.

Pero el varón y la mujer son específicamente idénticos —pertenecen a una misma especie indivisible de su esencia— porque no cabe que al varón le falte una perfección humanamente esencial que, en cambio, la mujer tenga, ni que ésta carezca de una perfección también humanamente esencial (es decir, necesaria para la peculiar condición del ser humano) que, por el contrario, no le falta al varón.

La superioridad, o la inferioridad, del varón respecto de la mujer, y, por tanto, de la mujer respecto del varón, se dan sólo en el plano individual, no en el específico. Una determinada mujer puede ser superior a un determinado varón, y viceversa, más no de distinto modo a como un varón determinado es superior, o inferior, a otro, o como una determinada mujer es superior, o inferior, a otra. Tales diferencias de perfección, por no tener su lugar en el nivel específico, sino en el plano individual, se inscriben en la categoría del accidente (lo cual no quiere decir que sean irrelevantes), no en la categoría de la sustancia, por más que la presupongan y, por lo mismo, sean compatibles con ella.

b) Desde el punto de vista lógico-intensional, debe afirmarse que la persona humana es *persona* en virtud de su espíritu, no por su cuerpo; pero es *humana* por su cuerpo *y* por su espíritu en sustancial unidad (incompatible con todo dualismo sustancial en la estructura ontológica del hombre).

Hay, por tanto, una radical impregnación, según el modo de una determinación esencial, del cuerpo propio del hombre por el espíritu humano, y, por lo mismo, un inicial condicionamiento corpóreo de la actividad espiritual de la persona humana (piénsese, por ejemplo, en la ineludible necesidad de las percepciones sensoriales, que requieren órganos corpóreos, para la posibilidad y el efectivo ejercicio del conocimiento intelectivo).

Así como el cuerpo humano es personal, no por ser cuerpo, sino por ser humano, la persona humana es corpórea en razón de su índole de humana, no en virtud de su condición de persona.

El carácter personal del cuerpo humano determina el sentido constitutivamente personal de la sexualidad propia del hombre. De ahí, la diferencia radical entre la

sexualidad humana y la no humana. *Mutatis mutandis*, esta diferencia radical concierne al sexo humano en una forma básicamente idéntica a la que atañe a cualquier otra manifestación somática fundamental entre las genéricamente compartidas con nuestros congéneres zoológicos. En consecuencia, no se trata —importa advertirlo— de algo cuya afirmación se justifique tan sólo por exigencias éticas «sobreañadidas» con el laudable fin de excluir toda adulteración materialista en el concepto y el uso de la sexualidad humana. Ciertamente valiosas en sí mismas, esas exigencias tienen ya su raíz ontológica en la índole personal del cuerpo humano, con relación al cual el sexo propio del hombre es un aspecto entre otros (sin duda, uno de los más decisivos en razón de sus trascendentales consecuencias para el vivir y el convivir humanos).

3. *Sexualidad y esencia de la persona*

La *esencial articulación* de la persona y la sexualidad —una articulación que no puede por menos de exigir el condicionamiento recíproco de sus dos extremos o polos— acontece en el ser del hombre y únicamente en él.

Tal es el hecho que lógicamente constituye el adecuado punto de partida para entender la manera en que la persona y la sexualidad, siendo mutuamente irreductibles, pueden entrelazarse, sin embargo, en una misma *estructura radicalmente unitaria*. Ahora bien, a la vista de este imprescindible punto de partida, y en razón de él justamente, la pregunta más inmediata es la de si la unión de la persona y la sexualidad, además de darse en el hombre y únicamente en él, se comporta también como la más fundamental o radical en la estructura propia de nuestro modo específico de ser, o, por el contrario, es algo consecutivo, derivado, de esa misma estructura básica.

El sentido de la pregunta que se acaba de formular no quedaría correctamente determinado si se dejara de tomar en consideración que en ambas respuestas la conjunción de la persona y la sexualidad es enteramente indispensable para la constitución de nuestro ser, comportándose, por lo tanto, como una característica sin la cual no cabe, en modo alguno, que una efectiva realidad sea un ser humano. Pero la diferencia entre las dos respuestas consiste en que en la primera el nexo de la persona y la sexualidad estaría ya presente en nuestra misma esencia metafísica (donde sólo intervienen los rasgos o determinaciones primordiales), mientras que en la segunda ese nexo habría de encontrarse fuera de semejante esencia nuclear (si bien únicamente en el sentido en que todo lo derivado difiere, y así está fuera, de lo que es su origen o raíz).

La posibilidad, o incluso la necesidad, de definir al hombre por lo más radical u originario en él, sin incluir de un modo implícito el nexo de la persona y la sexualidad, nos obliga a negar que esta articulación pueda tener la índole de algo perteneciente a la más honda esencia de nuestro ser específico, por más que sea absolutamente indispensable para la concreta realidad del ser humano. El estrato más hondo de la esencia propia del hombre es, efectivamente, el expresado con la definición «animal racional». En esta definición los conceptos de la persona y la sexualidad no aparecen de un modo explícito: no son patentes o fenomenológicos *stricto sensu*. Por un lado, el concepto de la persona no es idéntico al de lo racional, si bien es cierto que lo su-

pone o implica en su acepción más ancha. Y, por otro lado, tampoco se identifican entre sí la sexualidad y la animalidad, aunque la segunda incluya a la primera en el caso de los animales superiores (que es el caso del hombre).

Sin embargo, tan indudable como todo ello es que la fórmula «persona sexuada» nos hace presente algo, digámoslo así, mucho más nuclear o central para el ser del hombre que lo que acerca de éste se da a entender, por ejemplo, con la expresión «animal bípedo e implume». Y aunque otra cosa pudiera a primera vista parecernos, también esta expresión tiene a su modo un cierto carácter nuclear o central —esencial, para decirlo sin metáforas— respecto del ser del hombre. Lo que puede impedir que lo advirtamos son los conceptos de bípedo y de implume, los cuales, aunque unidos entre sí distinguen *de facto* al hombre de otros seres animales, nada esencial nos dicen acerca del ser humano, hasta el punto de que en principio no se daría ninguna contradicción esencial en que algún otro animal fuese también bípedo e implume. Mas los conceptos de bípedo e implume no son los mismos que intervienen en la definición del hombre como animal provisto de dos pies y carente de plumas. Patentemente, esta definición del ser humano contiene asimismo, y en calidad, por cierto, de característica primaria, la noción de animal, la cual atañe esencialmente al ser del hombre, dado que constituye el elemento genérico de su esencia completa.

4. *El error del espiritualismo puro*

¿A qué puede entonces deberse que para la entidad del ser humano la fórmula «persona sexuada» resulte más esencial que la expresión «animal bípedo e implume»?

Si a esta pregunta se responde diciendo que en el hombre la índole de persona es más esencial que la condición de animal, se estaría cometiendo un grave error. La índole de persona es por supuesto mucho más eminente que la condición de animal, pero no, sin embargo más esencial que ésta es la efectiva constitución del ser humano. Ciertamente, un animal que no es persona no es un hombre, pero, tampoco es un hombre una persona que no es un animal.

Se comprende bastante bien que una antropología puramente espiritualista, según la cual el hombre es esencialmente persona y no animal, de tal manera que la palabra «animal» no significa algo que el hombre es, sino tan sólo algo que el hombre tiene (en tanto que tiene un cuerpo vivo con vida vegetativa y sensitiva), llegue en definitiva a resolverse en un dualismo esencialmente inconexo, donde el cuerpo del ser humano se limita a yuxtaponerse a lo que en este ser sería esencial, la realidad de su espíritu.

En una antropología de este cuño la fórmula «persona sexuada» no puede significar otra cosa que la pura y simple yuxtaposición de lo que el hombre es —a saber, sólo persona, sólo espíritu— con algo que él mismo tiene, su propia sexualidad como determinación radicalmente ajena a su sustancia. De este modo se hace imposible todo esencial condicionamiento recíproco de la persona humana y su sexualidad. Con esto, desde luego, no se niega que en la antropología espiritualista la persona humana y su sexualidad están realmente afectadas por algún modo de condicionamiento recíproco. Lo que en esa antropología se excluye es que el condicionamiento en cuestión sea esencial para cada uno de sus dos extremos o polos. Y ello, en resolución quiere decir que

para la antropología espiritualista la persona humana tiene sexo, pero no es persona sexuada y que, a su vez, la sexualidad atribuible al hombre es enteramente apersonal, puramente animal, en cuanto sólo tenida por un ser cuya esencia se cifra exclusivamente en su índole de persona.

Las consecuencias que de semejante interpretación del hombre resultan para el aspecto ético del ejercicio de la sexualidad no pueden ser peores, si se las extrae con plena limpieza lógica. A lo largo de este trabajo irán mostrándose en diversas ocasiones y desde diferentes perspectivas. Sin embargo, la consideración global o general del error que primordialmente las inspira es, además de la única que ahora puede bastarnos, también la más profunda y decisiva. Tal consideración es la del hecho de que la plena experiencia del yo humano contradice rotundamente la tesis fundamental de la antropología espiritualista. En efecto, el yo que razona y reza se percibe a sí mismo como siendo esencialmente el mismo yo que siente ganas de comer o de dormir, que es sujeto de placeres físicos o de dolores también corpóreos, y que se encuentra en ocasiones afectado por su propia vivencia de la pulsión sexual. Porque ese yo no es solamente espíritu, ni solamente cuerpo, sino hombre: sustancial unidad de ambos factores en un mismo individuo.

La posibilidad de que un animal sea una persona —algo enteramente inadmisible y absolutamente intolerable para la mentalidad personalista— se actualiza realmente en cada uno de los seres humanos. Ello nos permite comprender —volviendo nuestra atención a la pregunta que hasta aquí hemos dejado sin respuesta— por qué, para designar al ser humano, la fórmula «persona sexuada» es realmente más esencial que la expresión «animal bípedo e implume». En ambos giros se hace referencia al animal que es el hombre, pero la doble determinación de bípedo y de implume no añade al coeficiente genérico nada que tenga que ver con la diferencia específica por la que el hombre, sin dejar de ser un animal, se distingue, no obstante, esencialmente, de los demás animales. En cambio, esa diferencia específica, a saber, la designada con la palabra «racional» si bien es cierto que no se encuentra explícitamente presente en el giro «persona sexuada» se halla, no obstante, en él de una manera implícita, ya que en la noción de la persona lo racional interviene en el sentido de lo radicalmente apto para poder entender. (En el caso del hombre la índole de persona incluye la racionalidad en su acepción más estrecha, que es la correspondiente a un ser provisto de la radical aptitud para entender de un modo procesual, discursivo, no propia y exclusivamente intuitivo).

5. *¿Género o especie?*

Con todo, la fórmula «persona sexuada» no llega a suministrarnos lo que en el lenguaje de la lógica clásica habría que llamar la «definición esencial metafísica» del hombre. Como es bien sabido, la definición esencial metafísica se lleva a cabo mediante la conjunción del género próximo de lo que se pretende definir, por una parte, y, por otra, la correspondiente diferencia específica, y ello de tal manera que sea explícita la presencia de los dos componentes. Tal condición no se cumple si se define al hombre con el giro «persona sexuada». La índole de «persona» no es el género próximo del hombre, ni es tampoco la diferencia específica de éste. Y otro tanto debe decirse de la condición de «sexuada». Veámoslo con el detenimiento necesario.

Si la idea de persona cumpliese la función lógica de un género —requisito obviamente imprescindible para poder comportarse como un género próximo—, una de sus especies sería Dios. Más ello es enteramente incompatible con la absoluta simplicidad divina, la cual excluye necesariamente toda composición, también la del género próximo, que presupone el remoto, y la diferencia específica. Y por la misma razón la índole de persona no puede desempeñar el cometido de una diferencia específica, dado que éste ha de entrar en composición con el género próximo de la especie correspondiente, lo cual, como ya hemos visto, es enteramente incompatible con la absoluta simplicidad de la persona divina. De modo que una de dos: o se cae en el absurdo de negar que Dios es persona, careciendo así de una perfección que el hombre, en cambio, tiene y no envuelve de suyo ningún tipo de imperfección, o, por el contrario, se afirma que Dios es persona, pero entonces no cabe que la idea de persona cumpla el oficio de un género ni el cometido de una diferencia específica.

Por otro lado, no es posible, a su vez, que en la fórmula «persona sexuada» la determinación de «sexuada» desempeñe el oficio de un cierto género próximo, ya que para ello habría de darse el imposible de que la noción de persona tuviese el comportamiento de una diferencia específica. Y que tampoco cabe que la condición de sexuada desempeñe en ese mismo giro el cometido de la diferencia específica, por la que el género se contrae a la especie, es cosa que de inmediato se percibe al advertir que entonces la noción de persona habría de desempeñar el cometido lógico de un género, lo cual llevaría al absurdo, ya denunciado arriba, de que Dios no pudiera ser persona.

La noción de persona sexuada no puede llegar a ser objeto de un análisis enteramente radical si se olvida, o se desconoce, que la primera de las dos ideas que la integran es, considerada en sí misma, completamente ajena a la lógica de los géneros y las especies (incluidas también, por supuesto, las diferencias mediante las cuales los géneros quedan contraídos específicamente). La noción de persona es uno de los conceptos calificables de metagenéricos, es decir, enteramente situados más allá de los géneros y de todo cuanto los implique o presuponga. Tal es el caso no sólo de los conceptos trascendentales (el ente y las propiedades del ente), sino también el caso del concepto de Dios y de los de cualquiera de sus atributos, así como de los conceptos concernientes a cada una de las perfecciones puras (entendiendo por ellas las que en sí mismas no incluyen ninguna limitación o imperfección, aunque puedan ser poseídas de una manera limitada o imperfecta). De la lógica de los conceptos transgenéricos vengo ocupándome en una investigación todavía en curso y que tampoco intentaré aquí resumir en sus partes ya elaboradas, por no ser ello preciso para los fines ahora perseguidos. Sin embargo, debe quedar bien claro que la idea de persona es uno de los conceptos transgenéricos pertenecientes al grupo de los que atañen a perfecciones puras en la acepción acabada de señalar.

6. *Un concepto transgenérico*

El esclarecimiento de la idea de persona, justamente, como concepto transgenérico de una peculiar perfección pura, es aquí indispensable porque en todas las consideraciones realizadas en el presente contexto, y en las que dentro de éste quedan toda-

vía por hacer, la persona es pensada según la definición, no siempre bien comprendida y a veces puerilmente interpretada, que de ella hiciera Boecio: «sustancia individual de naturaleza racional (*rationalis naturae individua substantia*)»[1]. Esta concepción de la persona es esencial y fundamentalmente válida, sin que en verdad la alcancen las objeciones a ella dirigidas, si bien es cierto que desde un punto de vista fenomenológico —ulteriormente expuesto y mantenido en el presente trabajo— puede y debe completarse con matices y puntualizaciones, tan útiles para el desarrollo de la teoría general de la persona, como improcedentes, no obstante, cuando sólo se trata de una simple fórmula definitoria (*Deffinitio sit brevis*)[2]. Ahora bien, la presencia del concepto de sustancia en la definición boeciana de la persona puede dar ocasión al siguiente reparo: como quiera que la sustancia es uno de los géneros supremos (una de las «categorías» discernidas por Aristóteles), su intervención en la fórmula definitoria del concepto de la persona es, a todas luces, incompatible con la índole esencialmente transgenérica de este mismo concepto. La respuesta a esta objeción consiste en hacer ver la diferencia entre la sustancia creada y la increada, sin menoscabo de lo que ambas tienen en común por la unidad analógica, no unívoca, del concepto mismo de sustancia. El hecho de que uno de los géneros supremos de lo finito sea el llamado sustancia no demuestra en manera alguna que la denominación de sustancia sea aplicable tan sólo en el ámbito propio de lo finito. La noción de sustancia no incluye la finitud, ni en su misma definición, ni entre las propiedades que de ésta cabe inferir. La sustancia se define cabalmente como «lo que es de tal índole, que tiene la capacidad de ser en sí», lo cual es algo que puede convenir tanto a un ser limitado —por ejemplo, un árbol o un hombre—, como al infinito ser de Dios. La noción de sustancia, en oposición a la del accidente, es atribuible a seres creados capaces de ser en sí, y al infinito e increado ser de Dios, el único que por antonomasia es en sí, a la vez que por sí, de tal manera que no sólo no es accidente, sino que tampoco los tiene.

Así pues, en la definición de la persona como «sustancia individual de naturaleza racional» la noción de sustancia individual no funciona en calidad de género próximo, ni tampoco como un género supremo, sino, por el contrario, justamente en la forma de un concepto analógico de índole transgenérica y, por cierto, como el concepto de una perfección pura. Y la noción de persona es el concepto de una perfección pura por estar ya en ese caso la misma idea de sustancia individual y por no añadir a ésta nada que esencialmente conlleve algún defecto o imperfección en el ser. A su vez, el concepto de «naturaleza racional» que, junto con la idea de la sustancia, contribuye de una manera esencial a la definición de la persona, no implica defecto alguno, porque en esta definición la voz «racional» se toma con su mayor amplitud, es decir, en la dilatada acepción de la cual ya arriba se advirtió que le asigna el sentido de «lo que está dotado de la capacidad radical de poder entender», una capacidad que por ser radical, sustantiva, no se confunde con el accidente que el entendimien-

1. *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, PL 64, 1345.

2. Enriquecer la fórmula de Boecio con determinaciones fenomenológicas que convienen sin duda a la persona, pero no a su definición, sería un comportamiento similar al de un geómetra que en la definición del triángulo incluyese las propiedades necesariamente derivadas de la esencia de esta figura.

to, como todo poder operativo, es en el hombre, incluso cuando actúa de una manera puramente intelectiva, intuitiva.

La idea de la «persona sexuada» es, en cambio, un concepto inscrito en la lógica propia de los géneros y las especies, pues aunque la noción de la persona, no acontece lo mismo con el concepto de la persona sexuada, porque, en tanto que sexuada, esta persona es finita por ser ya finito el animal que esencialmente es el hombre, aunque éste no se reduzca a su índole de animal. Por ello mismo la noción de persona sexuada corre una suerte idéntica a la de cualquier otro concepto donde la idea de una perfección pura esté ligada a la noción de algo que implica alguna limitación o imperfección. Así, pongamos por caso, el concepto de «viviente sensitivo» pertenece a la esfera propia de la lógica de los géneros y las especies porque, si bien la idea de lo viviente es la de algo que de suyo no incluye imperfección, la idea de lo sensitivo contiene una cierta imperfección, por cuanto excluye en sí misma (no en su sujeto) la vida ultrasensitiva, racional en sentido amplio y en sentido estricto. Que el hombre tenga también un vivir ultrasensitivo, ontológicamente superior, de ningún modo se debe a su condición de viviente sensitivo —o, lo que es lo mismo, de animal—, sino precisamente a que no se limita a ella, es decir, a que en él la vida sensitiva es sólo una dimensión de su específico modo de vivir.

7. *La persona finita*

No es que el concepto de persona sea el de una especie del género «persona» puesto que el concepto de persona, tal como ya se ha explicado, no es el de ningún género. Pero en cambio debe admitirse que el concepto de persona sexuada es una especie del género «persona finita», el cual a su vez supone el de «sustancia finita», que ciertamente no se sustrae a la lógica de los géneros y las especies, ya que la idea de sustancia finita —o, equivalentemente, la de sustancia creada— es el concepto de uno de los géneros supremos. Y, de la misma forma, la idea de «viviente sensitivo» no es, por su parte, la de una especie del género «viviente», pues la índole de viviente no es la de ningún género[3]. Pero la idea de viviente sensitivo es la de una especie del género «viviente finito o imperfecto», no, claro está por su calidad de viviente, sino por su índole de sensitivo y, por ello, imperfecto, según ya se ha explicado.

Con todo, el *status* lógico de la idea de persona sexuada no consiste en el de una especie cuyo género próximo fuese el de «persona finita». La persona finita no es sexuada si no es animal, y la noción de «persona finita que es animal» no es tampoco el género próximo de la persona sexuada, porque la condición de sexuada no posee el carácter de la diferencia específica de la persona que es un animal, sino que tiene únicamente la índole de un cierto resultado o consecuencia de la animalidad de esa persona. Ahora bien, este resultado o consecuencia se sitúa en un nivel irreductible al de

3. Si lo fuese, no podría convenir a Dios, que es el viviente por antonomasia o excelencia, y la razón de esa imposibilidad estaría en la cabal simplicidad del ser divino, incompatible —digámoslo una vez más— con toda clase de composición, también con la del género y la especie.

todo lo meramente eventual. Formulado en los términos de la lógica de los predicables, no es en manera alguna un accidente, aunque a su modo (oportunamente veremos en qué forma y hasta qué punto) es lo que se llama un accidente en la terminología de la lógica de los predicamentos.

Por no ser una determinación eventual, sino necesaria, pero por su carácter de algo consecutivo, no inmediata y radicalmente constitutivo de la peculiar animalidad de la persona humana [lo inmediato y radicalmente constitutivo de esta animalidad consiste en la vitalidad sensitiva compatible, en su sujeto, con la de carácter racional], la condición de persona sexuada es lo que en la lógica de los predicables se denomina un propio, un *ídion* en acepción estrictísima[4], del especial ser del hombre.

8. *El «proprium» o «ídion»*

Consideremos la definición aristotélica del predicable denominado «propio»: «lo que no indica la esencia de una cosa, pero sólo es en ésta y se atribuye convertiblemente»[5]. Si por esencia se entiende en esta ocasión lo que en la lógica clásica postaristotélica se llama la esencia metafísica —en su integridad, claro está, no parcialmente— es indudable que el no indicar la esencia del hombre conviene realmente a la fórmula «persona sexuada», dándose así cumplimiento al primer requisito de la definición aristotélica del *ídion*. También se cumple el segundo requisito, el de ser solamente en la cosa poseedora de la esencia en cuestión, en este caso la del hombre, pues la índole de persona sexuada se da sólo en el ser humano. Y, finalmente, el tercer requisito queda asimismo satisfecho: el carácter de persona sexuada es convertiblemente atribuible al ser humano, pues no sólo es verdad que todo hombre es persona sexuada, sino que igualmente es verdad que toda persona sexuada es hombre.

Especial atención merece aquí la última de las tres notas señaladas por Aristóteles en su definición del predicable «propio». En efecto, la convertibilidad de las ideas de la «persona sexuada» y del «hombre» no significa que sean intercambiables de tal modo que cada una de ellas lógicamente se comporte como fundamento de la otra (no, desde luego, simultáneamente, sino en una forma alternativa), ni que ninguna se comporte con la otra en calidad de fundamento suyo. Veámoslo más de cerca sustituyendo «hombre» por su definición «animal racional». La convertibilidad de que se trata se hace entonces por completo patente si decimos que todo animal racional es persona sexuada y que toda persona sexuada es animal racional, o, dicho en términos negativo-extensionales, que no puede haber ningún animal racional que no sea persona sexuada, ni ninguna persona sexuada que no sea un animal racional. Ahora bien, nada de todo ello demuestra que los dos conceptos en cuestión estén lógicamente en el mismo nivel, de tal modo y manera que ninguno sea fundamento del otro o que cada uno fundamente al otro alternativamente. Ciertamente, la índole de animal racional es inferible de la de persona sexuada, y a la inversa; pero, en resolu-

4. Digámoslo así, una propiedad en el sentido más fuerte.
5. Top. I 5,102 a 18.

ción, no es por ser persona sexuada por lo que se es animal racional, sino que por ser animal racional es por lo que se es persona sexuada. Y esta relación de lo fundado al fundamento tiene su explicación, por una parte, en que la índole de *persona* presupone la racionalidad, y, por otra parte, en que la noción de *sexuada* presupone la de la animalidad.

Algo esencialmente similar puede advertirse, v. gr., en el nexo entre «capaz de reír» y «hombre», donde el primero de los extremos funciona como un *ídion* propio del segundo. La mutua convertibilidad de ambos conceptos no los pone en un mismo nivel lógico, de tal suerte que ambos fueran, por alternancia, fundantes y fundados, o bien ninguna de las dos cosas. En definitiva, no es por ser capaz de reír por lo que se es animal racional, sino que por ser animal racional se es capaz de reír[6]. Y algo también fundamentalmente semejante conviene al *ídion* humano «capaz de hablar» (si por hablar se entiende la actividad de expresarse valiéndose de signos materiales a los que se adscriben sentidos conceptuales). Esta propiedad supone al hombre como animal dotado de razón, vale decir, no sólo implica la racionalidad, sino, en unión con ella, la animalidad.

A primera vista puede parecer tal vez inútil la insistencia en lo que tienen de común con la idea de «persona sexuada» los conceptos de «capaz de reír» y «capaz de hablar». Pero el provecho de esta insistencia se deja ver con toda claridad cuando advertimos que el fundamento de esas tres nociones se distingue del correspondiente, por ejemplo, a «capaz de asombro», pese a que también este último se fundamenta en el ser esencial del hombre. La diferencia estriba en que mientras la propiedad «capaz de asombro» tiene su fundamento en una sola de las dimensiones de la esencia metafísica del hombre —concretamente, en el carácter discursivo de nuestro entendimiento—, las propiedades «persona sexuada» y «capaz de reír» y «capaz de hablar» se basan, por el contrario, en la totalidad de esa misma esencia metafísica, ya que, además de la racionalidad, y juntamente con ella, presuponen también la animalidad.

Con ello el *ídion* «persona sexuada» viene a poner de manifiesto nuevamente que para la cabal intelección del hombre —indispensable, a su vez, para poder entender correctamente sus valores morales positivos y negativos— es necesaria una antropología donde tan esencial le sea al ser humano su peculiar animalidad como su específica racionalidad y, por ende, también la conjunción recíproca de las dos. Lógicamente, si tanto la racionalidad como la animalidad son esenciales en el hombre, de tal manera que ninguna de ellas se limita a la condición de algo que el hombre tiene, sino que cada una es algo que el hombre es en su más hondo estrato, entonces la articulación humana de ambas no puede por menos de ser también esencial. Y en el absurdo supuesto de que no lo fuera, tampoco sería esencial la recíproca determinación, dada en el hombre, de la persona y la sexualidad, con lo que la persona humana tendría sexo, más no sería, sustancialmente hablando, persona sexuada, y el sexo sería en el hombre algo ajeno a la sustantiva condición personal de éste.

6. La risa es un fenómeno psicosomático, no un puro y simple hecho espiritual. Incluso en la más leve y discreta de las sonrisas interviene activamente nuestro rostro, el cual, lejos de limitarse a reflejarla, contribuye con algún gesto, siquiera sea sólo mínimo, a la realidad esencial de ella.

Tanto la antropología puramente espiritualista, ya varias veces mencionada y descalificada en las páginas anteriores, cuanto la antropología materialista, son fundamentalmente incompatibles con la idea de «persona sexuada» como atributo humano en calidad de un *proprium* según la acepción aristotélica y así mismo según la de Porfirio en la más exigente de sus varias modalidades. Para Porfirio, en efecto, la modalidad más rigurosa y estricta del *ídion* es la del atributo que conviene a sólo los individuos de una especie, a todos y en todas las ocasiones[7]. Con plena evidencia es éste el caso del atributo «persona sexuada», ya que sólo conviene a los individuos humanos, a todos ellos y siempre[8]. Y es igualmente claro que el cumplimiento de estas tres condiciones resultaría imposible si el ser humano no fuese, a la vez, esencialmente persona —por tanto, espíritu— y esencialmente animal —cuerpo dotado de vida vegetativa y sensitiva—.

A los cristianos la tesis de la esencial condición animal del hombre no debiera escandalizarles, salvo que la interpreten, sin que ella misma lo exija, como un rechazo implícito de la índole espiritual del ser humano. Semejante interpretación es por completo gratuita y abusiva, por basarse, sin ningún tipo de prueba, en la mutua incompatibilidad del cuerpo y el espíritu, como si fuese absolutamente imposible su radical conexión en el ser sustantivo de una y la misma entidad individual. Además, si esa conexión fuese auténticamente un imposible absoluto, ¿cómo cabría admitir cristianamente —de una manera sobrenatural, pero no irracional— que «el Verbo se hizo carne», como en el Evangelio de San Juan se dice?[9]. Por lo visto, lo que al Verbo no le repugnó al hacerse carne (a saber, *serla*, pues no cabe un hacerse algo dejando a ese mismo algo en calidad de solamente tenido), lo consideran inadmisible los cristianos que ponen su cuerpo fuera de su ser esencial de hombres. De modo que hay quien, creyendo el misterio de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, no puede, en cambio, aceptar que una de las dimensiones, no la única, de la persona humana, sea carne, cuerpo viviente con vida vegetativa y sensitiva. En esta flagrante inconsecuencia viene a caer la desmesura espiritualista de los cristianos que, para poder afirmarse esencialmente como personas, necesitan negarse esencialmente como cuerpos.

El esencial condicionamiento recíproco de la persona y la sexualidad en el plexo «persona sexuada» no se debe a ninguno de sus elementos independientemente de su común referencia al ser del hombre como idéntico sujeto de atribución de ambos.

Considerada en sí misma y en su mayor alcance extensional —o, lo que es igual, tomada con la máxima abstracción compatible con el mantenimiento de su esencial estructura—, la persona no incluye la sexualidad, ni tampoco la exige según el modo en que el *ídion* deriva necesariamente de la esencia, total o parcial, de su sujeto, pues lo así realmente exigido, y no en todos los casos, sino en el del hombre, es el carácter de persona sexuada, no la sexualidad en cuanto tal. Pero, a su vez, es igualmente cierto que la índole esencial de la persona no rechaza ni excluye la sexualidad, como si ésta fuese, por principio, incompatible con ella. Y, por su parte, la sexualidad, aunque

7. Isag., c. 4, 4 a 14.

8. En la teología de fe cristiana se cuestiona si la resurrección de los cuerpos humanos lo es también de todos los miembros de ellos. Santo Tomás siempre responde afirmativamente: cf. Sent. IV, dist: 44, q. 1, a. 2 quaestiuncula 1 y *Sum. Theol.* Suppl. Tertiae Partis, q. 80, a. 1.

9. *Et Verbum caro factum est*, 1, 14.

no es exigitiva ni inclusiva —ni en sí misma, ni necesariamente en cualquiera de sus sujetos posibles— de la condición de persona, tampoco la excluye ni la rechaza por principio. Los seres sexuados incapaces de ser personas no deben esta carencia a su misma condición de sexuados, sino a su falta de capacidad intelectiva.

9. *Persona, sexualidad, y un «quid tertium»*

En consecuencia, es lógico preguntarse por qué en la realidad del ser humano la unión de la sexualidad y la persona es no sólo posible, sino enteramente necesaria. Si por sí mismas la sexualidad y la persona no son mutuamente exigitivas, sólo cabe que se articulen entre sí por obra de un cierto *tertium*. Ahora bien, este factor conectivo, por más que necesariamente haya de diferir, en algún modo, de cada una de las realidades que él enlaza (ya que de lo contrario no podría comportarse respecto de ellas como cierto tercero que las une), también habrá de ser concebido como un sujeto común de atribución necesaria de la persona y la sexualidad: algo, por consiguiente, en lo que de una manera intrínseca y esencial se encuentran dadas ambas.

Todo lo compuesto tiene causa (*Omne compositum causam habet*). El fecundo teorema así enunciado por la metafísica clásica y, más en concreto, por la aristotélico-tomista, no es aquí de oportuna aplicación si la causa a la cual apunta es la productiva o eficiente. El sujeto común de atribución necesaria de la persona y la sexualidad no es una causa eficiente de la unión de estas dos determinaciones en el plexo «persona sexuada». Toda causa eficiente es, en cuanto tal, extrínseca a su producto, mientras que, en cambio, el sujeto común de atribución necesaria de la persona y la sexualidad es, tal como arriba se ha dicho, algo en lo que de un modo intrínseco y esencial se encuentran dadas las dos determinaciones en cuestión.

Es verdad que toda persona sexuada existe por virtud de alguna causa eficiente no identificable con ella (ningún ser se saca a sí mismo de la nada), ni identificable tampoco, en definitiva, con ninguna causa eficiente que se encuentre en su caso —el de ser sexuada y personal—, pues ello introduciría un inviable *regressus in infinitum.* En resolución, toda persona sexuada tiene en Dios su causa eficiente absoluta. Ello no obstante, la pregunta acerca del factor conectivo que buscamos se nos queda sin responder si nos limitamos a apelar a la causa eficiente absoluta de todo ser personal y dotado de sexo. Pues lo que aquí se trata de encontrar ha de hallarse —digámoslo una vez más— intrínseca y esencialmente dado en toda persona de esa clase, y de tal manera que en lo que atañe a la radicación o sustentación, lo «dado en» —lo radicado o sustentado— es la índole de ese tipo de persona, no el factor conectivo de los dos componentes que se entrelazan en ella. De todo lo cual resulta, en último término, que ese factor es en cada caso cada uno de los individuos sustentantes de la índole o condición de persona sexualmente determinada.

10. *Individualidad y «grados metafísicos»*

Persona y sexualidad se compenetran o, mejor, recíproca y esencialmente se interpenetran, cuando las dos convergen en una misma sustancia que es un mismo in-

dividuo. Y es cabalmente la individualidad, la interna indivisión, de esta sustancia, lo que determina que esa convergencia, en vez de consistir en una mera yuxtaposición, sea una efectiva y auténtica unidad. Si el sujeto común de atribución necesaria de la persona y la sexualidad no fuese en cada caso un individuo[10], consistiría necesariamente en un conglomerado o agregado, cuyos elementos, para no reducirse a la condición de lo sólo conceptual y abstracto, operativamente nulo, habrían de ser otras tantas individualidades, incapacitadas, justo por la propia individualidad de cada una, para constituir una entidad básicamente unitaria[11]. La forma de la respuesta aquí ofrecida es la correspondiente a la solución del problema lógico urgido, en su marco más general, por la unidad de los diversos «grados metafísicos» en un mismo individuo. Este problema, desatendido por los cultivadores de la lógica matemática o simbólica, es el inverso al de la celebérrima cuestión de los «universales, replanteada, en cambio, por las discusiones internas de esa lógica». Mientras que en la cuestión de los universales lo debatido es si una misma naturaleza o manera de ser puede convenir y atribuirse, no teniendo realmente su identidad, a individuos diversos (*unum in multis et de multis*), lo que se discute en la cuestión de los «grados metafísicos» es si a un mismo individuo, y sin menoscabo alguno de su individualidad, pueden convenirle y predicársele varias maneras esenciales de ser (*multa in uno et de uno*). La solución a este problema viene dado por la necesidad de que los diversos modos esenciales de ser que convienen y atribuyen a uno y el mismo individuo estén realmente identificados con él y, por ende, entre sí.

II. La articulación de la sexualidad en la persona humana

11. *Dimensión fenomenológica de la persona*

En la realidad de la persona —de toda persona, no de la humana tan sólo—, lo ontológico tiene explícita o implícitamente un alcance y un sentido fenomenológico, por cuanto el espíritu humano dispone de la natural aptitud de manifestarse a sí mismo, siendo, por tanto, fenómeno (en la acepción de Husserl, no en la kantiana) de su propia identidad. Naturalmente, ello no quiere decir que, en el caso de un espíritu finito, como lo es el propio de la persona humana, la natural aptitud de manifestarse a sí mismo —ser fenómeno para sí— sea de tal índole, que su portador o sujeto ontológico pueda llegar a hacerse autopresente en la integridad de su ser. Pero tan cierto como ello es, a la vez, que no cabe la posibilidad de un espíritu ni, por tanto, la posibilidad de una persona que, de ninguna manera ni en ninguna dosis, sea un fenómeno para sí, de tal suerte que sus dimensiones ontológicas no sean también, en alguna medida, fenomenológicas.

10. Por supuesto, no tomo la palabra «individuo» en la acepción peyorativa que ciertos personalistas abusivamente le confieren, como si alguna persona pudiera tener realmente un auténtico poder operativo sin ser verdaderamente un individuo, es decir, sin no ser algo abstracto y, por ende, sólo conceptual.

11. Con esta respuesta no se brinda una solución exclusivamente válida, según su *forma*, para el problema de la convergencia en cuestión.

Con esta doble puntualización, queda perfilado el sentido en que aquí se va a hablar de las dimensiones fenomenológico-ontológicas de la persona, para el análisis de su intervención en la sexualidad propia del hombre.

12. *Dinamismo y libertad*

El eje en torno al cual se despliega el dinamismo entero de la persona es la libertad del albedrío, cuya raíz se encuentra en el carácter suprasensorial que define al ser del espíritu. La libertad de arbitrio o albedrío es imposible sin la capacidad intelectiva como aptitud superior, no en grado, sino en esencia, a la meramente sensitiva que todo animal posee, y que, en el animal irracional, no habilita para otro comportamiento que el puramente instintivo.

De ello, resulta que, en su peculiar carácter personal, la sexualidad humana es influible, a su modo, por el libre albedrío del hombre, siendo así irreductible, en su comportamiento, al dinamismo puramente instintivo de los demás animales.

El alcance de esta afirmación debe ser rigurosamente establecido para diferenciarlo inequívocamente de dos interpretaciones, la culturalista y la absolutamente naturalista, que simplifican de una manera abusiva la compleja —aunque unitaria— realidad de la sexualidad característica de la persona humana.

La interpretación culturalista, por no limitarse a la afirmación de la sexualidad humana como algo afectado por una dependencia *sui generis* respecto del libre albedrío del hombre, disuelve esta sexualidad en el flujo o la serie, históricamente dada, de sus manifestaciones culturales, ciertamente posibles en virtud de esa dependencia, pero erróneamente concebidas al prescindir del coeficiente «natural» —invariable, no histórico— que todas ellas implican. Este coeficiente natural no es solamente somático, sino espiritual también, incluyendo, por ello, una conexión con la libertad del albedrío. El libre albedrío humano, sin el cual resultaría imposible la diversidad de las manifestaciones históricas (todas, no exclusivamente las que atañen a la sexualidad propia del hombre), es un factor innato, natural en el sentido más estricto. Ningún hombre es la causa del libre albedrío que él tiene. No la posesión de este factor, sino su concreto uso o ejercicio, es lo que propia y verdaderamente puede llamarse libre y lo que da lugar, también en el dinamismo de la sexualidad humana, a la variedad y variación de las manifestaciones pertinentes a la cultura y la historia.

Y no es menos falsa, por su parte, la interpretación meramente naturalista de la sexualidad del ser humano. La conducta social propia del hombre no es un comportamiento puramente instintivo, y no lo es porque no hay en el hombre instintos puros que, como tales, habrían de funcionar de una manera enteramente monótona y en una forma por completo incoercible. No es ése el modo en que los instintos humanos se comportan. El funcionamiento de los instintos —más bien, «pulsiones»— del hombre es incoercible y monótono únicamente en su momento inicial. Lo invariable en la actividad de los instintos humanos es la pulsión que suscitan con independencia de toda libre volición, y que, justo por ello, no puede ser calificada moralmente. Otra cosa es que la libre volición puede poner o provocar las ocasiones —también puede evitarlas o resistirlas— en las que se da la pulsión. Pero el hombre tiene el poder de se-

cundar o no secundar esas involuntarias afecciones, así como de establecer el modo de abandonarse a ellas o la forma, por el contrario, de negarse a seguirlas. Como suele decirse, no es lo mismo sentir que consentir. Las iniciales órexis o tendencias instintivas o cuasi-instintivas del hombre, incluidas las propias de su condición sexual, no pueden dejar de ser sentidas por él (en cuanto ser humano moralmente constituido), pero cabe que, libremente, las consienta, o que disienta de ellas, en una actitud bien distinta de toda clase de mantenimiento inercial de la pulsión surgida independientemente del libre albedrío humano. (Abandonarse a la pulsión inicial es ya un concreto uso personal de la libertad de elección, no una conducta instintiva.)

13. *Intimidad, trascendencia y autodonación*

Las dimensiones fenomenológico-ontológicas de la persona son, en resolución, las pertinentes a la libertad del albedrío: a saber, la intimidad (clausura) y la trascendencia (apertura) que culmina en la autodonación, no en el mero «ser-con» de la pura y simple convivencia (por cuanto el convivir es compatible con la actitud egoísta).

a) La *intimidad* o clausura, indispensable para la existencia de la libertad del albedrío, es el consciente «para sí» de la persona: una auto-referencia en la cual es posible el egoísmo, y, sin la cual, el altruismo es imposible. No como simples inclinaciones temperamentales, sino como hechos y actitudes morales, el egoísmo y el altruismo suponen el «para sí», la «auto-referencia» que toda libre decisión implica en la respectiva persona, por cuanto es consciente de ser ella misma y por sí misma el autor de la opción, no simplemente algo en lo que el optar acontece.

El «para sí», la «auto-referencia» personal, es, efectivamente, intimidad en el sentido del superlativo absoluto de la interioridad; y también es clausura porque, ontológica y fenomenológicamente, está cerrada a toda intromisión, de tal modo que sólo puede expresarse o abrirse, sin dejar de ser intimidad, por virtud de una libre decisión del propio sujeto de ella.

También en el dinamismo de la sexualidad humana, tanto el libre negarse a secundar las iniciales afecciones del instinto cuanto el secundarlas libremente implican la intimidad del ser personal del hombre y la ponen de manifiesto. En el animal irracional, la diferencia entre el sentir y el consentir no existe. El seguimiento, digámoslo así, mecánico, la prolongación inercial de la órexis instintiva es, en el animal irracional, un modo de comportarse que no tiene ningún sentido íntimo. No cabe duda de que es algo interior, porque se da según el modo de un sentir que, como tal, se origina en la misma naturaleza del animal infrahumano, pero carece, en cambio, de intimidad porque le falta la libertad del consentir, la cual es lo que hace que éste sea para el sujeto respectivo algo vivido como propia y enteramente «suyo», con la esencial pertenencia de lo que es personal y no solamente natural.

b) La intervención de la intimidad de la persona en la sexualidad propia del hombre se pone de manifiesto en el *pudor* como sentimiento y actitud —elevable a virtud moral— de carácter inicialmente pulsional o cuasi-instintivo, a la vez que vinculado esencialmente a la espiritualidad del ser humano y a su proyección o influjo en el cuerpo correspondiente.

El pudor se caracteriza, ante todo, como formalmente negativo, justo en la misma línea en que la intimidad tiene la índole de una ocultación o clausura. Sin embargo, no es ese aspecto negativo el más importante y esencial, si bien debe atendérsele desde el punto de vista de su especial realidad, por un lado, y de sus exigencias éticas, por otro.

En su faceta de ocultación o clausura, el pudor suele ser interpretado teleológicamente, es decir, sólo en razón de su fin. La distinción, no infrecuente, entre el sentido amplio y el estricto (o menos amplio) del pudor se mantiene en la misma línea de su concepción teleológica. En ambos sentidos, se trata sólo de un medio para la defensa o salvaguardia, ya sea de la intimidad (en el caso del sentido amplio), ya sea de la castidad como virtud opuesta al vicio de la lujuria (en el caso del sentido estricto). Ha de advertirse, no obstante, que siempre atañe a la intimidad, incluso en la estricta referencia a la sexualidad humana, y que no es de un modo originario, ni tampoco exclusivamente, un escudo para proteger la intimidad, sino, ante todo, una expresión de ella, una faceta o, dicho con más rigor, una consecuencia formal de la intimidad misma, y en ella estriba todo su aspecto positivo, también en su conexión con la sexualidad propia del hombre.

Por su parte, las exigencias éticas del pudor, que son realmente un corolario de él en la esfera del libre actuar humano, tienen, de un modo inmediato, un significado negativo. Son prohibiciones, imperativos excluyentes del exhibicionismo social según todas las formas en las que éste se opone diametralmente a la intimidad de la persona humana. Semejante exhibicionismo no implica, de una manera necesaria, la presencia, actual o sólo futura, de otros seres humanos. Cabe también una impudicia sin testigos actuales o potenciales, y con ella se atenta directamente contra la intimidad sin poder anularla por completo, desdoblándose el hombre en una especie de «persona-cosa-para sí» o, lo que es igual, degenerando en «persona cosificada».

c) El hecho de la impudicia sin testigos es cabalmente la antípoda de la intimidad compartida en el ámbito propio de la disyunción sexual varón-mujer. En tanto que compartida, esta intimidad se halla enlazada con la trascendencia o apertura del hombre como persona, siendo esta conexión de las dos dimensiones fenomenológico-ontológicas de la persona humana algo que, por esencia, pertenece a la estructura general de la persona, no exclusivamente a la del hombre. (Ser persona es tener indisolublemente unidas entre sí la clausura o intimidad y la trascendencia o apertura).

Ligada a la intimidad, la *trascendencia* es, en la persona, una apertura irrestricta. En principio, toda persona está abierta a todo ser y valor. En este sentido, la trascendencia propia de la persona es una irrestricta libertad, no a la manera de la libertad de opción o de albedrío, sino en la forma de un encontrarse libre, exento de todo encadenamiento cognoscitivo y volitivo a una o varias clases especiales, determinadas, de seres y de valores, con exclusión de los otros (*libertas transcendentalis, transzendentale Freiheit*, según la fórmula acuñada por Heidegger, pero cuyo esencial significado está ya bien explícito, sin las ambigüedades de la concepción heideggeriana, en el pensamiento de Aristóteles y en la tradición filosófica y teológica del Cristianismo).

La irrestrictiva apertura o trascendencia del ser de la persona asciende al nivel más alto de sus posibilidades cuando se da en el plano interpersonal, es decir, en la relación de persona a persona, precisamente en lo que esta relación tiene de mutua pe-

netración o simbiosis de intimidades. Ello es lo que acontece en la intimidad compartida, que es simultáneamente una recíproca o compartida trascendencia de persona a persona.

En el caso del hombre, la relación interpersonal no es posible según la forma del encuentro de unos espíritus puros. Es, ciertamente, una relación espiritual, porque, de lo contrario, no podría ser personal en modo alguno. Pero es, a la vez, una relación constitutivamente mediada por la especial entidad del cuerpo humano en tanto que éste, a su vez, no es tampoco un puro y simple cuerpo, ni el de un animal irracional.

La disyunción sexual del cuerpo humano, por no ser la de un simple cuerpo, ni la del cuerpo del animal irracional, hace posible una intimidad compartida que afecta a la integridad de la persona humana. Feminidad y virilidad se encuentran constituidos, en el ser personal del hombre, según el modo de dos flexiones disyuntas ordenadas a una mutua conjunción tan natural como libre.

Esta mutua conjunción es natural en el sentido de que la disyunción que presupone está orientada, por su propia naturaleza, a la posibilidad de la unión sexual fecunda. (La infecundidad de la unión sexual es un *per accidens* —involuntario o voluntario—, no un *per se* de esta unión.) Y la conjunción a la que, intrínsecamente, la disyunción está ordenada es libre porque, afectando a la totalidad de la persona humana, implica la intervención de la libertad del albedrío, indispensable para la intimidad de los actos «humanos» que, en cuanto tales, no son únicamente actos «del hombre».

d) De la manera más libre y natural a la vez, la intimidad compartida en la mutua autodonación del varón y de la mujer es el origen de la realidad de la familia. Dicho con mayor exactitud, es ya la familia misma en su ser originario, primordial, no en la plenitud del desarrollo de los posibles efectos a los que, en principio, se halla abierta.

Hay, por tanto, un claro fundamento para la permanencia del vínculo conyugal que establecen entre sí libremente la mujer y el varón. La más peculiar unión de las personas en calidad de personas —aunque sean también seres corpóreos, como sucede en el hombre— es la unión existente en el recíproco amor ejercido por cada una de las partes como un libre querer el bien para la otra, y no de un modo eventual y pasajero, que es realmente propio del capricho, sino en una forma estable, indisoluble. Pertenece a la esencia misma de la intimidad compartida el querer compartirla siempre. Toda reserva o limitación que a este querer se le imponga lo falsea en su raíz, haciendo que la voluntad de perdurar se quede sin la hondura y la firmeza del amor inequívoco.

Otra razón de ser del carácter indisoluble del vínculo conyugal libremente establecido está ligada a la fecundidad procreativa. Cada hijo es no sólo el efecto de una unión de sus padres, sino causa, a su vez, de la exigencia ética de que, entre ellos, existe una nueva forma de unidad: la surgida y acrecentada en el común cuidado de la prole. El sentido ético de la exigencia de esta nueva forma de unidad es, sin duda, el de un deber de justicia de los padres respecto de sus hijos. No son realmente justos con sus hijos los padres que, voluntariamente, no se unen y complementan entre sí en la común solicitud para atenderlos. Ahora bien, esta común solicitud, además de tener la índole de un deber de justicia, es una reduplicada obra de amor, por cuanto

el de los padres a los hijos es, por una parte, efecto, y por otra, causa de otra modalidad del amor de los padres entre sí. La compartida intimidad personal imprescindible para la conjunción sexual auténticamente humana se prolonga y crece en la intimidad propia del amor que, en la común solicitud por los hijos, vuelve a hacer solidarios a sus padres.

La tesis según la cual el matrimonio tiene un fin primario en la procreación y educación de los hijos debe ser mantenida si lo que con ello se quiere dar a entender es la necesidad de que la procreación y la educación de los hijos no queden subordinadas a ningún otro fin del matrimonio. Pero la tesis carece de sentido si, en ella, el «fin primario» se interpreta de tal manera que no incluye el mantenimiento de la personal intimidad compartida por los dos cónyuges. Sin esta bipersonal intimidad, que es simbiosis de dos espíritus humanos, la actividad procreadora sería más bestial que humana, y, así ejercida, no cabe que constituya el fin primario, ni ningún otro fin, del matrimonio.

O lo que es lo mismo: la unión espiritual de los cónyuges forma parte integrante del fin primario de la institución matrimonial, tan esencialmente como la procreación y educación de los hijos. Un matrimonio en el que los cónyuges no quisieran tener ni un solo hijo, ni educar a ninguno, no estaría más viciado que un matrimonio en el que faltase en ambas partes, intencionadamente, la unidad espiritual por la que la actividad procreadora se distingue *a radice* del apareamiento de las bestias y tiene, así, un esencial complemento —una «personal» prolongación— en la solicitud educativa de los padres respecto de los hijos.

